



Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses

Résumé des conférences et travaux

115 | 2008
2006-2007

Religions de l'Afrique Noire

Odile Journet-Diallo



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/asr/78>

ISSN : 1969-6329

Éditeur

École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2008

Pagination : 23-28

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Odile Journet-Diallo, « Religions de l'Afrique Noire », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 115 | 2008, mis en ligne le 22 octobre 2008, consulté le 20 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/asr/78>

Tous droits réservés : EPHE

Religions de l'Afrique Noire

Division sexuelle et rites de fertilité : mises en jeu des frontières entre sexes, corps et espaces (suite)

Sous le terme de « mises en jeu des frontières » entre les sexes, nous nous étions intéressés lors des précédentes conférences à une série de rites d'inversion, d'annulation ou d'exhibition qui subvertissent les schèmes d'action ou de pensée organisant la division sexuelle dans la vie sociale ordinaire. Nous avons indiqué toutes les distinctions qu'il convient d'établir entre plusieurs catégories d'occurrences : l'adoption outrancière et caricaturale de certains états ou caractéristiques du sexe opposé ; le fait d'être, le temps d'un rite, placé dans la position sociale d'un individu de l'autre sexe ; les cas de transgression occasionnelle des frontières et les figures de transgression ou d'ambiguïté permanente (« berdaches », chamanes, *hijiras* de l'Inde, praticiens de certains arts de la musique, de la guérison ou d'autres charmes, etc.).

1. Les paradoxes du rite kañalen

Nous nous étions plus longuement attachés à l'exemple d'un rite jóola effectué par des femmes que les décès consécutifs de plusieurs enfants en bas-âge privent de descendance : le *kañalen*. Dans le précédent résumé, nous ne l'avions évoqué qu'au regard de l'une de ses dimensions, celle du rôle instrumental conféré dans le rite au corps féminin, un corps dépouillé de toute inscription sociale et réduit à l'état de « chose vivante ». Nous reprenons donc ici l'analyse que nous avons faite de ce rite aujourd'hui pratiqué par tous les groupes jóola, villageois ou citadins, islamisés, christianisés, attachés ou non aux cultes des *ukiin*. On sait que pour traiter de ces accidents de la procréation, la plupart des sociétés africaines déploient une série de procédures : mutilation du corps de l'enfant décédé, négligence voulue avec laquelle on l'enterre et, très généralement, attribution aux enfants nés après une série de décès, de prénoms conjuratoires qui ont en commun d'afficher un total désintérêt

vis-à-vis de leur survie¹. Les Jóola ont recours à ces différents procédés, mais la spécificité du *kañalen* tient à la fois à sa durée (trois à quatre ans) et au traitement particulièrement astreignant auquel il soumet une mère placée dans une situation de deuil impossible. Ne bénéficiant guère de traitements rituels qui les doteraient d'un nouveau statut, aménageant ainsi le souvenir ou l'oubli, les enfants trop précocement repartis laissent leurs parents dans l'attente d'un retour – attente périodiquement déçue dans le cas de morts successives. Il arrive qu'une telle déception, sans cesse ravivée, conduise la mère au bord de la folie. À l'orée d'une nouvelle grossesse, ou après de longues années d'infécondité, advient une nuit où cette femme en mal d'enfant prend la fuite (ou, en d'autres cas, est raptée à l'improviste par d'autres femmes). Arrivée aux abords d'un quartier ou d'un village éloigné de la maison maritale, elle subit, de la part d'anciennes *buñalen*, de premières épreuves : nous avons noté que la violence de l'interrogatoire initial, l'agressivité des anciennes rappelaient étrangement l'attitude des accoucheuses dans la maternité traditionnelle lorsqu'elles pressent de questions, houspillent et bousculent la parturiente avec d'autant plus de virulence que l'expulsion du bébé tarde. La nouvelle *añalen* sera ensuite prise en charge par l'association des *kañalen* de ce village et « adoptée » là par une famille. Dotée d'un nouveau nom, voire d'une nouvelle identité ethnique, attifée de loques, souvent travestie en homme, mangeant à même le sol, l'impétrante sera tour à tour soumise à des rôles d'esclave ou de bouffonne rituelle. Elle demeurera dans ce quartier d'adoption jusqu'à ce que l'enfant né du rite atteigne l'âge de trois ou quatre ans.

La condensation, en ce même rite, de plusieurs logiques (initiation prolongée, mise en forme d'un travail de deuil) et de plusieurs processus (inversion, détournement, mise en dérision de la souffrance) nous invitait à en reprendre l'analyse. Nous nous étions notamment interrogés sur le traitement drastique infligé à l'*añalen*. Qu'elle se plie sans mot dire aux corvées imposées, qu'elle accepte toute humiliation, s'inscrit certes dans le droit fil des représentations que les Jóola se font du travail de conception, d'enfantement et maternage. Un enfant se cherche, sa mise au monde est un combat contre la mort, que la mère ne peut mener qu'en « acceptant de voir sa ceinture glisser ». Par ailleurs, l'entrée dans le rite semble d'autant plus rude que les initiées ne tolèrent d'elle aucune manifestation affective. On se souvient à ce propos de la réflexion de Mauss lorsqu'il prenait en exemple ces « macérations souvent fort cruelles » que s'infligent les femmes lors des rites funéraires australiens : « nous savons, disait-il, qu'elles sont infligées précisément pour entretenir la

1. De ce procédé onomastique, les exemples sont innombrables. M. HOUIS (*Les noms individuels chez les Mosi*, IFAN, Dakar 1963) en avait recueilli toute une série : « Ordures », « Le trou », « Le captif de la mort », etc. Chez les Wolof-Lebu, les prénoms les plus connus sont *Ken Bugul* (« Personne n'en veut »), *Sagar* (« Chiffon »), *Amul yakar* (« Sans espoir »), *Yegul gon* (« il n'arrivera pas jusqu'au soir »), etc. Les Jóola font de même, en appelant les enfants de *kañalen* : *Kaewum* (« Moitié »), *Ekaane* (« On n'en peut plus »), *Ukop* (« Décharge »), *Niartemer* (« Mille francs », en *wolof*), etc.

douleur et les cris »². Ici, si les cris sont exclus, la douleur qu'il s'agit d'entretenir n'est pas celle que pouvait éprouver l'*añalen* avant que ne se déclenche le rite, mais bien celle qu'il lui inflige. En transformant une femme isolée dans son malheur en novice prise en charge par des aînées, en l'obligeant à réagir sur un même mode à la souffrance indicible liée à la perte ou à l'incomplétude qu'à celle liée à l'effectuation du rite, elle opérerait un déplacement de l'une à l'autre. De ce déplacement, la mobilisation d'un certain mode d'expression des émotions semble bien être l'opérateur et l'on serait tenté de risquer à ce propos l'expression de « piège à affects ». Mais, aussi drastique soit-il, un tel dispositif semble encore insuffisant à la métamorphose attendue. La spécificité du *kañalen* tient à la manière surprenante selon laquelle des brimades, dont la nature évoque si fortement les procédés initiatiques, s'articulent avec une autre série d'attitudes obligées : bouffonnerie, inversion et extravagance, lesquelles constituent le donné à voir le plus spectaculaire du rite. Parmi celles-ci, les manifestations d'obscénité rituelle auxquelles les aînées se livrent sur le mode d'un « montrer/cacher » comme si elles atteignaient là l'acmé de leurs compétences rituelles, semblent poser des questions que n'épuisent pas les interprétations habituellement données aux rites d'inversion et de travestissement pratiqués dans maintes sociétés africaines, en cas de sécheresse ou de danger menaçant le groupe : contrairement à ce qu'il en est à d'autres occasions (y compris chez les Jóola), où la vue d'un sexe féminin est supposée mettre en déroute ou annihiler la force de l'ennemi³, le geste ne semble ici s'adresser qu'à elles-mêmes. Comment comprendre que les *buñalen* se livrent à ces exhibitions, sur un mode de « montrer/cacher » comme si elles atteignaient là l'acmé de leurs compétences rituelles ? Faut-il, dans l'exposition publique de comportements ou de parties corporelles, par ailleurs si chargées d'interdit et rigoureusement contenues dans les sphères de l'intimité, ne voir qu'un degré supplémentaire dans les jeux d'inversion, ou est-ce là une ultime mise en dérision de l'ensauvagement et des humiliations passés ? Véritable machine à parodier, se nourrissant de toute situation, de toute interaction inédite, mais aussi et surtout de ses propres dispositifs au moment même où il les met en acte, le *kañalen* se dérobe sans cesse à l'analyse. De la détresse d'une femme, il traite comme d'un caprice. Des épreuves de type initiatique, il exhibe publiquement le caractère auto-référentiel. En mettant en dérision, au nom de la préservation de la descendance, le processus initiatique même,

2. « L'expression obligatoire des sentiments (rituels oraux funéraires australiens) », *Journal de Psychologie* 18 (1921), rééd. dans *Essais de sociologie*, Éditions de Minuit, Paris 1968, p. 86.

3. Dans son ouvrage *Der Mythos vom Zivilisationsprozess. Obszönität und Gewalt*, (1992, p. 105), H. P. Duerr a mené une exploration encyclopédique de ces exemples où les femmes, que ce soit pour exprimer le plus grand mépris, effrayer ou insulter l'ennemi, raffermir leurs guerriers, faire rire les dieux ou encore assurer le renouvellement de la fertilité, usent de l'« arme » qui est la leur : dévoiler et exposer leur sexe. Ce geste, dit-il, on le trouve dans des cultures et des époques si diverses que l'on est poussé à le qualifier d'universel.

le rite ne brocarde pas tant les prérogatives de l'autre sexe que les procédés par lesquels se construit la séparation et l'identité sexuelle.

2. Élargissements

Pour tenter d'éclairer le sens des exhibitions sexuelles caractéristiques du *kañalen*, nous avons élargi l'enquête à d'autres occurrences faisant appel de manière obligée à de telles monstrations. Dans un texte de 1929, E. E. Evans-Pritchard, examinant un ensemble de chants et de pantomimes licencieux le plus souvent réalisés par les femmes dans quelques sociétés bantoues, leur attribuait une fonction de décharge émotive : l'obscénité s'exprime lors d'occasions chargées d'une grande « tension émotionnelle » (mort, naissance de jumeaux, sécheresse, initiation) et fournirait alors « un moyen socialement autorisé d'exprimer cette émotion ». Plus que cette explication, ce qui nous a retenus, c'est sa remarque initiale insistant sur le fait qu'en certaines circonstances, ces comportements ne sont pas seulement autorisés mais prescrits. Il mettait notamment l'accent sur cet apparent paradoxe, signalé par Junod⁴ chez les Ba-Thonga, qu'ils soient recommandés en des moments où s'appliquent par ailleurs les tabous sexuels les plus sévères (ce qui est bien le cas dans le *kañalen*).

Nous avons alors examiné d'autres occurrences d'obscénité rituelle, comme celles des manifestations féminines lors des guerres en milieu akan⁵, ou encore les rituels tikar (Cameroun) du *nang* et du *ngára*⁶. Ces deux derniers rites, volets d'un même dyptique, sont organisés soit après la mise à mort d'un cobra, soit en cas de stérilité ; ils sont censés apporter la fécondité au village. Lors du *nang*, les hommes profèrent des insultes sur le sexe monstrueux de telle ou telle tante ou belle-sœur, avalant le soleil et inondant le pays ; lors du *ngára*, ce sont les femmes qui s'emparent de quelques-uns de ces offenseurs (neveux utérins, frères cadets ou amis de leurs époux) auxquels elles font subir, lors de scènes échevelées, une parodie de « visite médicale » et de sévices sexuels. Pour Cécile Abega Séverin et Julienne Ngoundoug Anoko, ces deux volets reflètent l'organisation duelle du pouvoir tikar représenté par un chef et une cheftaine. Mais, en mettant alternativement en scène des sexes féminins hypertrophiés et des sexes masculins asthéniques, ils révéleraient aussi l'angoisse éprouvée par les hommes face à une sexualité féminine dotée d'un redoutable pouvoir de pollution et source de la forme la plus puissante de sorcellerie.

Nous avons par ailleurs suivi les descriptions et les remarques de V. W. Turner à propos d'un rituel de jumeaux chez les Ndembu, le *wubwang'u*⁷. La naissance de jumeaux disait Turner, est « source d'embarras classificatoire ». Dans ce

4. H. A. JUNOD, *Mœurs et coutumes des Bantous ; la vie d'une tribu africaine*, Payot, 1936.

5. Voir A. JONES (1993), « "My Arse for Akou" : A Wartime Ritual of Women on the Nineteenth-Century Gold Coast », *Cahiers d'Études africaines* 132, XXXIII-4 (1993), p. 545-566.

6. Voir C. ABEGA SÉVERIN – J. NGOUNDOUNG ANOKO, « Images du corps et manipulations sexuelles chez les Tikar du Mbam (Cameroun) », *L'Homme* 144 (1997), p. 31-49.

7. *The ritual process. Structure and Antistructure*, Aldine, Chicago 1969.

rituel en deux épisodes, le dédoublement de semblables est exprimé dans le langage de la sexualité et des relations entre les sexes. En un premier temps, les participants remontent jusqu'à la source d'un cours d'eau, « là où commence la capacité de procréer », munis de deux baguettes coupées sur deux arbres symbolisant l'un la femme dans sa fertilité, l'autre l'homme. Le doyen les courbe en forme d'arc au-dessus de l'eau et les lie ensemble. En fabriquant cette fourche, symbole de la fécondité résultant des relations sexuelles, au lieu même où « commence la capacité de procréation », les Ndembu mettent en rapport fécondité humaine et fécondité de la nature.

Le deuxième temps, celui de la construction du sanctuaire des jumeaux à proximité de la case de la femme, donne lieu à une série de joutes obscènes entre hommes et femmes, les représentants de chaque sexe dépréciant les organes et exploits sexuels de l'autre sexe pour ensuite exalter les leurs. Selon Turner, l'opposition de principes contraires qui se provoquent l'un l'autre sans se détruire et les tensions qu'elle engendre constituent l'unité même de la société. À partir d'un événement qui tombe hors des classifications orthodoxes de la société, le rituel condense ici la plupart des formes de dualité reconnues par les Ndembu : contradiction entre matrilinearité et patrivillocalité, clivage hommes/femmes, opposition stérilité/fertilité, opposition animalité/humanité (une fertilité excessive) juxtaposée à l'idéal du mariage unissant les dissemblables et bridant les excès. Les sexes y apparaissent comme opposés mais égaux.

Pour approfondir la discussion, nous nous sommes également appuyés sur un article de T. O. Beidelman⁸ développant les implications de la distinction qu'il établissait entre les notions de *nakedness* et *nudity*⁹ à partir d'un ensemble de prescriptions et d'interdits minutieusement décrits par Evans-Pritchard dans son ethnographie des Nuer. Si la nudité est habituellement prescrite dans les « situations limites » lors desquelles un individu passe d'un statut social à un autre, les interdits de *nakedness*, tout comme les interdits de commensalité, sont, pour un homme nuer, intégrés à de rigoureuses relations d'évitement avec ses proches affins et plus particulièrement les aînés cognatiques de son épouse. Ces interdits sont levés lors de certains moments rituels particuliers : le simulacre de mariage d'un jumeau ou d'une jumelle, marqué par une inversion générale des attributs de l'un et l'autre sexe, et, par ailleurs, le temps de l'initiation lors duquel les membres du groupe d'âge du père d'un initié se livrent à une série de facéties sexuelles. Beidelman cite ici la description qu'en faisait E. E. Evans-Pritchard¹⁰. « Ils boivent de la bière et sautent alentour derrière les bœufs et il y a beaucoup de chahut. Les femmes saisissent les pénis des membres du groupe d'âge de leurs maris, particulièrement celui du père du garçon initié. Elles attachent une corde au pénis de ces hommes et les tirent pendant que les hommes ripostent en tirant sur le pagne de peau des épouses

8. « Some nuer notions of nakedness, nudity and sexuality », *Africa* 38 (1968).

9. Beidelman définissait cette notion de *nakedness* comme « a state of being undressed which causes shame, disrespect, and harmful results in one's social surrounding ».

10. « The Nuer : Age Sets », *Sudan Notes* XXVIII (1936), p. 115-126.

et de leurs compagnes d'âge. Un homme du groupe d'âge du père d'un initié va lever le pagne de la mère du garçon et pousser un cri dans son vagin ». Cet homme est généralement un cousin paternel du mari de cette femme. Seuls, d'ailleurs, les membres du groupe d'âge du père et leurs épouses prennent part à ce chahut dans la maison du père de l'initié.

Nakedness serait l'antonyme de la notion nuer de *theck*, habituellement traduite par « respect ». L'examen du champ d'application de cette notion de *theck* nous a au demeurant montré que c'était là une traduction par défaut. Beidelman présentait un tableau des personnes et des objets particulièrement relevables de *theck* en notant qu'était toujours impliquées une interrelation et une séparation : les affins, les jeunes époux, le premier enfant, les parents d'un meurtrier et ceux de sa victime, le lait de vache pour une femme allaitante, la foudre et ses victimes, les morts récents, les jumeaux et les oiseaux, les esprits de l'air et de l'eau, la terre, les rivières, etc. Toutes catégories sociales et objets qui occupent dans les représentations nuer une position ambiguë, ou, comme dirait Beidelman, *medial*. Cependant, le caractère obligatoire, en certaines circonstances, du recours à l'obscénité rituelle tout autant que les mécanismes de pensée par lesquels lui est conférée son efficacité gardait sa part d'énigme.

Lors de trois journées organisées aux mois de juin 2006 et de juin 2007, Suzanne Bruckner, de l'Université de Springfield, est intervenue pour nous parler de la division sexuelle des cultes en rapport avec l'organisation des classes d'âge, puis du culte de *kasara* chez les Manjak de Caïo.

La troisième heure fut consacrée pour une part à des approfondissements méthodologiques et, pour l'autre, à des cours dans le cadre du master "Sciences des religions et société" (« L'ethnographie des faits religieux : objets et terrains » ; « Introduction aux sciences sociales des religions »).